أثر تعليل النصوص في تأويلها وتخصيصها

د. عصام محمد أبو سنينة *

تاريخ وصول البحث: ٢٠/١/٢٠٠٩م　　**تاريخ قبول البحث:** ١٣/١٢/٢٠٠٩م

ملخص

امتازت أحكام الشريعة الإسلامية بأنها منسجمة مع العقل البشري، وأنها تحمل مقاصد أرادها الشارع الحكيم هي غاية التشريع. ولقد كان للعقل البشري دور هام في عملية فهم واستنباط هذه المعاني.

ولمّا كان القرآن الكريم والسنة المطهرة هما مصدرا التشريع، ونصوصهما تنقسم إلى قطعيات وظنيات من حيث دلالتهما، وحيث أن الظنيات منها حمالة لأوجه من المعاني؛ فإن حكمة التشريع تدخل –كقرينة– في تأويل هذه الظنيات، لتصرفها عن ظاهرها إلى معنى آخر يحتمله اللفظ منسجم مع هذه الحكمة التشريعية، دون الخروج -قطعاً- عن وضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة الشارع.

ولا بد في هذا كله أن تكون حكمة التشريع هذه من القوة بمكان بحيث تكون قادرة على صرف ظاهر اللفظ عن ظاهره تأويلاً وتخصيصاً. ولأن المسألة واقعة في دائرة الظنيات؛ فإنها تعود إلى نظر المجتهد في تقديره لقوة القرينة الصارفة -وهي هنا الحكمة التشريعية- في مقابل ظاهر النص المراد تأويله أو تخصيصه؛ ولذا كان من الطبيعي أن نجد اختلافاً في آراء العلماء ووجهات نظرهم في المقابلة بين الحكمة التشريعية من جهة وبين ظاهر اللفظ من جهة أخرى، بين مقوٍّ لهذه أو مضعِّف لتلك.

وعلى ذلك فإن هذه المسألة تبدأ عند تعليل النص وفهم حكمة تشريعه، ومن ثم تأويل ظاهر النص بحيث يؤدي إلى توسيع أفقه، أو تخصيصه بحيث يؤدي إلى تضييق أفقه؛ وذلك ليفضي في كلا الحالتين إلى تحقيق حكمة الشارع ومراده بصورة آكد من الجمود على ظاهر اللفظ.

Abstract

The Islamic Sharia' has the advantage that it is consistent with the human mind and that it bears intended meanings the wise legislator wants them to be the purpose of the legislation. It was the human mind that played an important role in the process of understanding and the development of these meanings.

As the Holy Quran and the Sunnah are the two main sources of legislation and their texts can be divided into *Qtaiat* and *Zniat* in terms of the meanings they signify. Since the *Zniat* have different meanings; the wisdom of the legislation intervenes - as evidence - to interpret these *Zniat* to distract them from the surface meaning (*zahir*) to another meaning consistent with the legislative wisdom, without - certainly –going against the status of the language , custom or usually the use of the legislator. And in all of this the wisdom of legislation must have such a force to be able to distract the *Zahir* of the word from its interpretation and allocation. Because the issue is in the circle of *Zaniat*; it is due to the scholar to consider the force of the distracting evidence-the legislative wisdom – as opposed to *zahir* of the word which he wanted to interpret and to allocate it. So it was natural to find a difference in the views of the scholars in matching between the wisdom of the legislation from one hand, and the *zahir* of the word from the other hand, weakening this or strengthening the other.

Accordingly, this issue begins at the explanation of the text and understanding the wisdom of its legislation, and thus the interpretation of the text leads to expand its horizon, or allocating it leads to narrowing its horizon. So the result in both cases leads to achieve the wisdom of the legislator and his intention in a form greater than the rigidity of the zahir of the text.

---

* أستاذ مساعد، جامعة القدس المفتوحة.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، النبي العربي الأمي الأمين، وبعد...

إن من أهم سمات الشريعة الإسلامية أنها شريعة إلهية، مصدرها العليم الحكيم، وقد جاءت صالحة مصلحة لكل زمان ومكان، والإنسان –باعتباره المكلف في هذا الكون- هو محور اهتمامها، ولهذا لا تجد حكماً من أحكامها إلا وقد جاء لينظم حياة الإنسان وليحقق له مصلحة في ناحية من نواحي حياته، أو جانباً من جوانب معيشته، فجاءت منظمة لسلوكه ومهذبة لأخلاقه.

لهذا كله، فقد جاءت أحكام الشريعة منسجمة مع العقل الإنساني الذي كُرِّم الإنسان ومُيِّز به، فجاءت النصوص الشرعية تحمل مقاصد ومعاني –مُدرَكة بالعقل البشري– هي غايات الشارع من تشريعه للأحكام.

مشكلة البحث:

لمّا كانت النصوص في الكتاب والسنة -كحال اللغة العربية– حمالة لأكثر من معنى، وتحتاج في كثير من الأحيان إلى مرجح لأحد هذه المعاني لاستيضاح ومعرفة إرادة الشارع من هذه النصوص، جاء هذا البحث ليبرز دور الحكمة التشريعية المستنبطة من النص في صرف اللفظ عن ظاهره وترجيح معنى آخر ينسجم مع هذه الحكمة التشريعية؛ وذلك بغية الوصول إلى تحقيق غرض الشارع ومقصده من هذه النصوص.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في أنه يسلط الضوء على جزئية هامة من علم أصول الفقه كان لها دور واضح وأثر كبير في الفروع الفقهية، واختلاف الفقهاء. والباحث –على حد علمه– لم ير بحثاً أُفرد للحديث حول هذا الموضوع. لذا يأمل الباحث في هذه الدراسة أن يوضح منهج الأصوليين ونظرتهم الموضوعية التي احتكموا إليها، ليكون القارئ والدارس على بيّنة من أمره، فينظر إلى الاختلاف الفقهي نظرة موضوعية بعيدة عن التعصب المذموم.

أسئلة البحث:

يطرح البحث عدة أسئلة للإجابة عليها، أهمها:

١- ما دور التعليل ومكانته في بيان معقولية التشريع الإسلامي، وانسجام الأحكام الشرعية مع العقل البشري.

٢- ما دور الحكمة التشريعية في تأويل النصوص.

٣- ما دور الحكمة التشريعية في تخصيص النصوص.

٤- ما أثر الخلاف في قوة الحكمة التشريعية كقرينة صارفة في الخلاف في الفروع الفقهية.

تقسيمات البحث:

للوصول بالبحث إلى غاياته المرجوة فقد قسم الباحث البحث إلى ثلاثة مباحث، خصص المبحث الأول للحديث عن تعليل النصوص، مبرزاً معقولية التشريع الإسلامي ومبيناً معنى التعليل وموقف العلماء منه. أما المبحث الثاني فقد خصصه للحديث عن أثر التعليل في التأويل، مبيناً معنى التأويل وشروطه وعلاقة التعليل به، ثم أثر الخلاف الأصولي في المسألة في الفروع الفقهية، وأما المبحث الثالث، فقد خصصه الباحث للحديث عن أثر التعليل في التخصيص، مبيناً معنى التخصيص وعلاقته بالتأويل، ثم أثر الخلاف الأصولي في المسألة في الفروع الفقهية. ثم كانت الخاتمة التي تضمنت أهم نتائج البحث.

خطة البحث:

تمّ تقسيم البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعليل النصوص.

المطلب الأول: معقولية التشريع.

المطلب الثاني: معنى التعليل.

المبحث الثاني: أثر تعليل النصوص في تأويلها.

المطلب الأول: معنى التأويل.

المطلب الثاني: شروط التأويل.

المطلب الثالث: علاقة التعليل بالتأويل.

المطلب الرابع: أثر الخلاف الأصولي في المسألة في الفروع الفقهية.

المبحث الثالث: **أثر تعليل النصوص في تخصيصها.**

المطلب الأول: معنى التخصيص.

المطلب الثاني: علاقة التعليل بالتخصيص.

المطلب الثالث: أثر الخلاف الأصولي في المسألة في الفروع الفقهية.

الخاتمة.

المبحث الأول
تعليل النصوص

المطلب الأول: معقولية التشريع:

التشريع الإسلامي تشريع مميّز، وأهم ما يميزه أنه تشريع "ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع ... يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"(١).

وهذا يتماشى تماماً ويتفق مع التكريم الإلهي للإنسان حيث قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[٧٠: الإسراء]. ولذا فقد خاطب التشريع الإلهي العقل الإنساني بما يتناسب مع قدراته التي وهبه الله إياها والتشريف الذي منحه إياه التشريع ذاته، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٨: المنافقون].

فالتشريع بأحكامه يخاطب مكلفين أحراراً ذوي عزة ورفعة يمتثلون التشريع عن قناعة ورضى، وبهذا ينطبق على التكليف والمكلفين صفة "معقولية التشريع وقناعة المكلف"(٢)، وهذه "المعقولية التشريعية" هي السمة العامة للتشريع الإسلامي(٣).

هذا وقد ارتبطت المعقولية التشريعية بكلمة "التعليل" وما لهذه الكلمة من ظلال في إعمال العقل في فهم النصوص واستنباط عللها، ليؤول الأمر في نهايته عند تنفيذ الأحكام إلى تحقيق المقاصد التي أرادها الشارع، وكانت الهدف من تشريع الأحكام ابتداءً؛ لذا فإن تعليل الأحكام هي الخطوة الطبيعية التالية بعد تقرير معقولية التشريع.

ولمّا كان التشريع الإسلامي في أساسه قائماً على القرآن الكريم، ذلك الكتاب المعجز الذي جاء على أسمى طراز من البلاغة، كان من البديهي أن تنطلق فلسفة المجتهدين في فهم نصوص هذا الكتاب من منطق اللغة لا العقل الفلسفي المجرد؛ لأنه لمّا كان التشريع يعبر عن "إرادة غايتها "المصلحة" وقد اتخذت من الأحكام تعبيراً عن تلك الإرادة، ووسيلة من شأنها أن تفضي إلى المصالح المعينة لها، فإن منطق اللغة يجب أن يكيف على أساس ما يحدده الاجتهاد بالرأي المتحري لتلك الإرادة وما تستهدف من غرض"(٤).

وبهذا العمل الاجتهادي "التعليل" يتمكن المجتهد "من تعميم حكم هذا النص التشريعي على جميع محال علته التي هي مظنة المصلحة المتوخاة من تشريعه ابتداءً تعميماً عقلياً أو معنوياً لا لفظياً"(٥).

المطلب الثاني: معنى التعليل:

بناء على ما سبق يمكن القول بأن التعليل هو "تبيين أو تفسير اجتهادي عقلي يستخلص علّة الحكم التي بني عليها؛ لأنها السبب المعقول لتشريعه بوصفها تتضمن المصلحة التي تتحقق عند امتثال الحكم وتنفيذه غالباً، من جلب منفعة للمكلفين أو دفع ضرر أو مفسدة عنهم"(٦).

وبهذا يتضح أن منهج التعليل أساس شامل للتفكير التشريعي في الإسلام حيث إنه يمثّل "المعقولية التشريعية" التي فيها استجلاء لمراد الشارع من الحكم والمصالح التي يقصد بها تحقيق مقاصد الشريعة العامة؛ وذلك أن "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها"(٧).

فإرادة الشارع إذاً تكمن في النصوص التشريعية، والمجتهد بما يملكه من آلة الاجتهاد يُعمل عقله في هذه النصوص حتى يجتهد في إصابة إرادة الشارع وغرضه

من النص التشريعي، وبهذا يتضح إلى أي مدى قد أُحكمت الصلة في التشريع الإسلامي الدين الخاتم بين النص الإلهي والعقل الإنساني.

ومسألة التعليل عند الأصوليين(٨) تكاد تكون من المسلمات، والخلاف القديم بين الأصوليين هو للشكل أقرب منه إلى الحقيقة(٩) إلا ما كان من الظاهرية الذين وضعوا لأنفسهم منهجاً خاصاً في فهم الشريعة؛ وذلك بوقوفهم على ظواهر النصوص(١٠) مخالفين بذلك جماهير العلماء الذين يرون أن التشريع ليس معنى حرفياً لغوياً، وإنما اعتبارات ودلالات وقواعد قائمة على علل وأسباب تهدف لتحقيق غايات ومقاصد لا بد أن يمتثلها المجتهد.

وموقف الظاهرية هذا -المخالف لجمهور العلماء- من الضعف بحيث لا يقف أمام الحجج والبراهين، حتى إنّ إمام الحرمين الجويني قد ذهب إلى أن هؤلاء الظاهرية "لا يبالى بقولهم وهم في الشرع كمنكري البدائه(١١) في المعقولات - وأما الإمام الباقلاني فقال عنهم: لا يعتد بخلاف هؤلاء ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه، وليسوا معدودين من علماء الشريعة"(١٢) كما أن بعض العلماء قد ذهب إلى أن الإجماع منعقد على القول بالتعليل. يقول الإمام الآمدي: "إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله -تعالى- لا تخلو عن حكمة مقصودة"(١٣). وفي مكان آخر يقول: "الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحِكَم"(١٤) وكذلك الإمام الشاطبي ذكر أن: "الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق"(١٥).

ومن الجدير بالذكر، أن الفكر الأصولي المعاصر قد طوى صفحة النقاش هذه، بحيث أصبحت مسألة التعليل في أصلها من المسلمات غير القابلة للنقاش، وهذا الأمر ليس بالغريب على اعتبار أن الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم قد سلكوا هذا الطريق بعد أن فهموا أسرار التشريع وأيقنوا أن الشريعة مبنية على حِكم، ولها مقاصد وغايات تهدف لتحقيقها.

فالتعليل -والذي يقوم على استجلاء الحِكم التشريعية التي قصدها الشارع- داخل في معظم العملية الاجتهادية المتمثلة في أنواع الاجتهاد: ١- البياني(١٦) ٢- القياسي(١٧) ٣- الاستصلاحي(١٨).

وهذا إن دل على شيْ فإنما يدل على أهمية التعليل ومحوريته في فهم النصوص في ضوء مقاصد الشريعة، ومن ثم في استنباط الأحكام الشرعية منها. وهذا ما عُرف في اصطلاح الأصوليين وتسميتهم بالتأويل، وهو ما سنتناوله في المبحث القادم.

المبحث الثاني

أثر تعليل النصوص في تأويلها

عرفنا في المبحث السابق مفهوم التعليل القائم على معرفة وتبّين الحكم التشريعية، وفي هذا المبحث سنقوم بمعرفة أثر هذا التعليل وعلاقته بمسألة تأويل النصوص التشريعية، وبداية سنتعرف على مفهوم التأويل.

المطلب الأول: معنى التأويل:

عرف العلماء التأويل بتعريفات متقاربة، منها ما ذكره صاحب كشف الأسرار حيث قال: "هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"(١٩).

أو هو "تبيين إرادة الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى يرجح المعنى المراد"(٢٠).

والواضح من تعريف التأويل أنه لا يتعلق بألفاظ النص وإنما بالمعنى، وذلك لتحديد مراد الشارع من النص بدليل يجده المجتهد.

ولّما كانت اللغة هي التي تعبر عن إرادة المشرع فإن الأصل العام في فهم تلك الإرادة هو ما يقضي به منطق اللغة وخصائصها في البيان والتعبير، لذا كان الأصل أن تُفهم النصوص على أساس المعنى الحقيقي المتبادر عند الإطلاق. ولهذا قرر علماء الأصول أن التأويل -والذي يتضمن صرف اللفظ عن ظاهر معناه- هو خلاف الأصل ولا يُعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل، حفاظاً على نصوص الشريعة من نزعات الهوى

والضلال(٢١).

والتأويل يدخل على طائفتين من النصوص:

أولهما: النصوص في العقيدة، كصفات الله ﷻ وفواتح السور، وهذا القسم قد وقع فيه خلاف بين العلماء(٢٢).

ثانيهما: النصوص في الأحكام التكليفية؛ وذلك لأن عوامل الاحتمال قائمة، وهذا في أغلب النصوص حتى قال الإمام الشوكاني إن التأويل يقع في "أغلب الفروع"(٢٣).

ومن أنواع التأويل في ميدان استنباط الأحكام، حمل المطلق(٢٤) على المقيد(٢٥) وحمل العام(٢٦) على الخاص(٢٧)، وحمل الحقيقة على المجاز، وحمل الأمر(٢٨) على غير الوجوب، وحمل النهي(٢٩) على غير التحريم، وغير ذلك.

ولِما للتأويل من أهمية كبيرة جداً وخطورة عند إساءة استعماله، فقد أحاطه العلماء بسياج من الشروط.

المطلب الثاني: شروط التأويل:

أهم شروط التأويل هي(٣٠):

١- أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، وعلى هذا لا يدخل التأويل دائرة القطعيات في الشريعة، مثل اللفظ المفسر(٣١) واللفظ المحكم(٣٢)، وكذلك لا مجال للتأويل -كمنهج اجتهادي- في الأصول والقواعد التشريعية العامة المحكمة أو القواعد الفقهية التي ثبتت باستقصاء الأحكام الجزئية وتلقاها الأئمة بالقبول، أو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، فهذه كلها من الأساسيات القطعية في الشريعة ولا مجال للرأي والاجتهاد فيها. ومثال ما يدخله التأويل من الألفاظ الظاهر(٣٣) والنص(٣٤).

٢- أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة بمنطوقه(٣٥) أو مفهومه(٣٦)، ولو كان هذا الاحتمال مرجوحاً، أما إذا لم يحتمله أصلا فلا يكون التأويل صحيحاً.

٣- ألاّ يُعارض هذا التأويل نصاً قطعياً صريحاً؛ لأن هذه النصوص من مرتكزات النظام التشريعي العام، وقد أصبحت بمثابة قواعد له. أما التأويل، فهو طريق من طرق الاجتهاد وهو طريق ظني لا يقوى أبداً على معارضة القطعيات.

٤- أن يكون المؤوِّل أهلاً للتأويل، ويوافق في تأويله وضع اللغة أو العرف الشرعي أو الاستعمالي.

٥- أن يكون التأويل مستنداً إلى دليل شرعي، من نص أو إجماع أو قياس أو حكمة التشريع ومبادئه العامة؛ وذلك لأن مجرد الاحتمال لا يكفي، بل لا بد أن يكون دليل التأويل أقوى مما يقضي به أصل الوضع اللغوي أو الحِل العام حتى يكون التأويل صحيحاً، أي أن يكون الدليل الصارف من القوة بحيث يقوى على تأويل الظاهر، وهذه الأدلة المرجحة "ينبغي أن تكون ثابتة نصاً أو أرشد الشارع إلى أنها حجة في التشريع كالإجماع، أو مستندة إلى روح النص أو حكمة تشريعة، أو نهض بحجيتها سنن الشارع في التشريع، من وجوب إناطة الحكم بالمصلحة الراجحة، وأكدها الاجتهاد بالرأي في عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم رضوان الله عليهم أجمعين"(٣٧).

وبناءً على ما ذكر فإن أي إخلال بالشروط المذكورة يجعل التأويل فاسداً غير صحيح.

ومع اتفاق الأصوليين على وجود هذا التأويل الفاسد غير الصحيح، إلا أنهم اختلفوا -كون المسألة في دائرة الظنيات- في بعض التأويلات حيث عدها بعضهم تأويلاً صحيحاً، وعدها آخرون تأويلاً بعيداً.

والخلاصة: إنّ العلماء متفقون على أن التأويل لا يدخل دائرة القطعيات وإنما محله دائرة الظنيات، فهو منهج اجتهادي يحدد المعنى المراد من النصوص، بالتخصيص أو التقييد أو التوفيق بين الأدلة المتعارضة ظاهرياً، كل ذلك بالدليل الشرعي ضمن الفلسفة العامة للتشريع القائمة استنطاق معاني النصوص وتحقيق مقاصد الشارع.

فإن دخل دائرة القطعيات وأدى إلى معارضة النصوص القطعية، أو إلى خلاف جميع دلالات الظاهر المحتملة فهو اجتهاد باطل لم يقل به أحد من العلماء وهو منقوض من أصله(٣٨).

فالتأويل إذاً -كمنهج اجتهادي- شديد الالتصاق بمسألة التعارض الظاهري بين الأدلة(٣٩)، وفي ترجيح(٤٠) المعاني فيها.

وذلك أن المجتهد إما أن يعتبر المعنى فيأخذ به أو يأخذ بظاهر اللفظ، وهو مقيد في اختياره هذا بقوة المعنى وظهوره من جانب وبضعفه وخفائه من جانب آخر، فإن ترجّح لديه قوة المعنى أخذ به -تخصيصاً أو تعميماً- وإن ترجح لديه ضعف المعنى فلا بد هنا من اتباع ظاهر اللفظ(٤١). وهذا أمر لا شك من عمل المجتهد؛ ولأن التعارض بين الأدلة ظاهري وليس في حقيقة الواقع ونفس الأمر على رأي جمهور الأصوليين(٤٢).

وقد لخص إمام الحرمين الضابط الذي يجب على المجتهد المؤوّل الاحتكام إليه والوقوف عنده في هذه المسألة بقوله: "والضابط المنتحل من مسائل هذا الكتاب أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به فإن كان ظهور المؤوّل زائداً على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل صائغ(٤٣) معمول به وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض والشرط استواء رتبة المؤوّل وما عضد التأويل به فإن كان مرتبة المؤول مقدمة فالتأويل مردود وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملاً فإن لم يكن محتملاً فهو في نفسه باطل والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء"(٤٤).

المطلب الثالث: علاقة التعليل بالتأويل:

بعد هذا الاستعراض لمعنى التأويل وشروطه وبيان أنه إنما يدخل في دائرة الظنيات دون القطعيات نشرع في بيان علاقة التعليل بالتأويل، فنقول إن التأويل المقصود هنا هو قسم خاص ولون من ألوان التأويل، ألا وهو التأويل الذي يكون الدليل الصارف فيه هو ثمرة التعليل، أي حكمة تشريع النص، فيخرج بهذا كل ألوان التأويل الأخرى التي يكون الدليل الصارف فيها: الكتاب أو السنة أو الإجماع أو غيره فهي ليست موضع بحثنا.

ففي هذا التأويل تكون الحكمة التشريعية هي الدليل الصارف للفظ عن ظاهره إلى معنى آخر محتمل منسجم مع هذه الحكمة التشريعية للنص. هذا مع التأكيد على أن "مدلولات النصوص اللغوية -في ضرورة الأخذ بها- كضرورة الجسد لبقاء الروح. فلا معنى لروح التشريع وروح النص بعد تعطيل مدلوله اللغوي"(٤٥) بكل أبعاده المحتملة.

وعلى هذا يمكن تعريف هذا التأويل بأنه "صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر يتناسق مع الحكمة التشريعية دون الخروج عن وضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة الشارع".

وهذا التأويل المبني على التعليل وحكمة التشريع مقول به عند جمهور الأصوليين الذين قالوا بالتعليل، عدا الظاهرية الذين اتخذوا لأنفسهم منهجاً خاصاً في فهم النصوص واستنباط الأحكام الشرعية منها(٤٦).

والشروط التي يجب توافرها في هذا التأويل هي نفسها التي ذكرناها من قبل، إلاّ أن ما تختلف فيه أنظار العلماء عادة في هذا اللون من التأويل قوة الحكمة التشريعية -وهي ظنية-(٤٧) في مقابلة ظاهر النص الذي يُراد تأويله -وهو ظني كذلك-. وعليه فإن خلاف العلماء -عدا الظاهرية- قد انحصر في هذه الجزئية، وانبثق عن هذا الخلاف خلاف في الفروع الفقهية في شتى أبواب الفقه.

ولذا فليس كل حكمة تشريع صالحة للتأويل، بل لا بد أن يكون فيها من القوة ويكون في ما يقابلها من الضعف والاحتمال ما يجعلها قادرة على صرف الظاهر وتأويله.

يقول الإمام الغزالي معبراً عن ذلك وموضحاً ما يجب أن يكون عليه الصارف من القوة والضعف -ومنه حكمة التشريع- في مقابلة الظاهر واحتمالاته قوة وضعفاً:

"الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل"(٤٨).

ويقول الإمام ابن قدامة في هذا السياق أيضاً: "قد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يكون متوسطاً فيحتاج إلى دليل متوسط"(٤٩).

ولا شك أن كل ذلك راجع إلى نظر المجتهد في الأدلة على اعتبار أن كل ذلك إنما هو في دائرة الظنيات، وعليه "فمهما كان الاحتمال قريباً وكان الدليل أيضاً قريباً، وجب على المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنه"(٥٠).

ويمكن القول أن هذا اللون من التأويل يتكون من شقين:

الأول منها : تعليل النص وتبيين حكمته التشريعية.

الثاني منها: صرف اللفظ عن ظاهره وفق هذه الحكمة التشريعية دون الخروج على وضعه اللغوي أو عرف الاستعمال أو عادة الشارع.

وغاية هذا التأويل كما يقول الشيخ الدريني، أمران:

الأول : فهم المنصوص عليه في ضوء حكمة التشريع، وهي الباعث عليه أو غاية الحكم فيه.

الثاني: تطبيق المنصوص عليه أو تنفيذه على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة أو الغاية، ويكون دليل تسويغ وجه هذا التطبيق هو الغاية نفسها، أو غرض الشارع من تشريع حكم النص ابتداءً، وقد يكون بعض مسالك التطبيق أو وجوهه أولى من غيره، إذا كان يفضي إلى تحقيق الحكمة بصورة أكيدة، تحقيقاً لمراد الشارع على وجه أكمل. فالتأويل في النهاية: توسيع لأفق معنى النص أو تحديد لمعناه المراد للشارع وليس خروجاً عليه(٥١).

ونوضح هذه العلاقة بمثال فقهي نبرز فيه ظنية دائرة التعليل والتأويل، ومن ثم توضيح الخلاف الفقهي في المسائل الناتجة عن الاختلاف في هذه المسألة الأصولية.

المطلب الرابع: أثر الخلاف الأصولي في المسألة في الفروع الفقهية:

مثال ذلك: دفع القيمة بدلاً من العين في الزكوات، وصورتها أنه هل يجب على رب المال إخراج ناقة من إبله، أو إردب من قمحه، أو قنطاراً من ثمره، أو أن يخرج التاجر الجزء المقدر شرعاً من بضاعته؟ أم يخير بينها وبين إخراج قيمة ذلك نقوداً؟

لقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة نتيجة اختلافهم في تأويل النصوص الواردة فيها، وسبب هذا الاختلاف في التأويل يعود في أصله إلى اختلافهم في التعليل الذي يقوم عليه التأويل في هذه المسألة، وذلك أن فريقاً من الفقهاء ذهبوا إلى عدم التعليل في هذه المسألة، وغلّبوا الجانب التعبدي فيها، ومن ثم ابقوا النصوص على ظواهرها ولم يؤولوها.

وذهب فريق آخر إلى التعليل، وضعّفوا الجانب التعبدي، ومن ثم أولوا ظواهر النصوص بما يتلاءم مع الحكمة التشريعية المستنبطة منها(٥٢).

ومن أصحاب الاتجاه الأول: الشافعية، فقد غلبوا الجانب التعبدي، وعللوا ذلك بأن "الزكاة قربة لله -تعالى- وكل ما كان كذلك فسبيله أن يتبع فيه أمر الله -تعالى- ولو قال إنسان لوكيله: اشتر ثوباً، وعلم الوكيل أن غرضه التجارة ووجد سلعة هي أنفع لموكله لم يكن له مخالفته، وإن رآه أنفع فما يجب لله -تعالى- بأمره أولى بالاتباع، وكما لا يجوز في الصلاة إقامة السجود على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة والأنف، والتعليل فيه بمعنى الخضوع؛ لأن ذلك مخالفة للنص وخروج على معنى التعبد، كذلك لا يجوز في الزكاة إخراج قيمة الشاة أو البعير أو الحب أو الثمر المنصوص على وجوبه؛ لأن ذلك خروج على النص وعلى معنى

التعبد، والزكاة أُخت الصلاة"(٥٣).

وعلى ذلك، فقد أوجب الشافعية دفع العين المنصوص عليها ولم يجوزوا إخراج القيمة بدلاً عنها، واعتبروا أن إخراج القيمة استناداً إلى تحقيق غرض الشارع بسد الخلة ودفع الحاجة -كما قال الحنفية- عمل بعلة مستنبطة عادت على ظاهر النص بالإبطال وهذا متفق على عدم قبوله(٥٤).

ومن أصحاب الاتجاه الثاني: الحنفية الذين غلبّوا جانب التعليل واستخلاص الحكمة التشريعية؛ وذلك على اعتبار أن غرض الشارع من الزكاة إغناء الفقير وسد خلة المحتاج ودفع حاجته، وهذا كما يتوفر في العين يتوفر في القيمة، بل قد يكون تحقيق هذا الغرض بأداء القيمة أظهر وأيسر(٥٥).

هذه نظرة الفقهاء من الاتجاهين في المسألة بشكل عام، وهاك مثالاً من الزكاة ليكون أُنموذجاً لما سلكه كل من الفريقين في الاستدلال لمذهبه، حيث إن الشافعية يرون وجوب دفع العين المنصوص عليها ولا يجزئ غيرها، والحنفية ذهبوا إلى جواز دفع القيمة مستندين إلى غرض الشارع في سد حاجة الفقراء. ونبدأ بتقعيد المسألة أصولياً.

جاء في الكتاب الذي كتبه النبي ﷺ في الصدقة ما رواه الزهري عن سالم عن أبيه قوله: "وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة"(٥٦).

فالشافعية -كما مر- قد استبعدوا مسألة التعليل في المسألة مع وجود هذا النص على اعتبار أن المسألة -الزكاة- مسألة تعبدية.

ثم إن الحديث قد خصص الشاة بالذكر، فكان قوي الظهور في وجوبها على التعيين، وإذا كان قد خصها بالذكر، فلا بد في ذلك من إظهار حكم، وهو: إما الندب أو الوجوب، وإظهار الندب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به فلم يبق غير الواجب(٥٧).

وعلى هذا، فالشافعية قد اعتبروا أن النص قد أوجب إخراج الشاة على سبيل التعيين، وإلا لَما كان لتخصيصها فائدة. ثم إن الشافعية قد اعتبروا أن قوله ﷻ: ﴿وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾[٤٣: البقرة] للإيجاب، وقوله ﵇: "في كل أربعين شاة شاة" بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص.

وكذلك فإن التعليل بسد الخلة المستنبط من الحديث هو استنباط يعود على الأصل بالإبطال أو على الظاهر بالرفع، ومعلوم أن من شروط العلة المستنبطة "ألا تعود على حكم الأصل الذي استنبطت منه بإبطال؛ وذلك لأن الأصل مُنشئها، وإبطالها له إبطال لها لأنها فرعه، والفرع لا يبطل أصله إذ لو أبطل أصله لأبطل نفسه"(٥٨).

وظاهر النص يفيد وجوب الشاة على التعيين، وإبراز معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له؛ لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ، وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر(٥٩).

ومع أن الشافعية رفضوا تعليل الحنفية، وعدوه مما يعود على أصل الحكم بالإبطال، فيلاحظ فيه ما يأتي:

أن الشافعية قد سلموا أن المسألة في دائرة الظنيات وليست في دائرة القطعيات، ولهذا لم يحتجوا على الحنفية بأنهم عللوا وأولوا ما لا يدخله التأويل. وليس هذا فحسب بل إن الشافعية قد سلموا للحنفية صحة استنباطهم لغرض الشارع وهو سدّ خلة المحتاجين وأن هذا مقصود للشارع، ولكن الذي نازع فيه الشافعية بل وأنكروه على الحنفية هو اعتبارهم أن هذا المقصود هو كل مقصود الشارع، وخصوصاً أن المسألة في باب الزكاة وهي أقرب إلى التعبد، ولعل الشارع قد زاد على هذا التعبد بإشراك الفقير في جنس مال الغني(٦٠).

والحنفية وإن كانوا قد رجحوا العلة -مقصود الشارع- على ظاهر النص، فإن الشافعية قد مالوا إلى الجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة، واعتبروا ذلك أغلب على الظن وأرجح -والمسألة في باب العبادات ومبناها على الاحتياط- من مجرد النظر إلى سد الخلة(٦١).

يقول الإمام الغزالي: "فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا -تعليل الحنفية- لانتفاء الاحتمال، لكن لقصور الدليل الذي يعضده ولإمكان كون التعبد مقصوداً مع سد الخلة"(٦٢).

وعلى هذا فيمكن القول إن معارضة الشافعية لرأي الحنفية قد اتخذت ثلاثة أوجه:

الأول : تعبدية المسألة، وحينئذ فلا وجه للتعليل.

الثاني: في تعليل الحنفية رفع لوجوب الشاة، ومن ثم رفع للنص.

الثالث: في تعليل الحنفية رفع لتعيين الشاة، ومن ثم يعود على أصل النص بالإبطال.

ويمكن الرد على ما ذكره الشافعية كما يأتي:

أما الوجه الأول وهو التعبدية، فمعلوم أن الزكاة ليست مسألة تعبدية خالصة وإن كان فيها أمور تعبدية محضة كمعظم المقادير والأنصبة إلا أنها جزء من النظام المالي والاجتماعي والاقتصادي في الدولة الإسلامية وفيها كثير من الأحكام المعللة، وهناك أحكام اختلف الفقهاء فيها فغلّب بعضهم الجانب التعبدي وغلّب آخرون التعليل(٦٣).

وفي الجملة يمكن القول إن قياس الزكاة على الصلاة في التقيد بظواهر النصوص لا يتفق مع طبيعة الزكاة التي هي حق مالي، ولذا كان أحرى وأجدر بالشافعية أن يذهبوا إلى التعليل في هذه المسألة وهم الذين عللوا كثيراً من أحكام الزكاة حيث أوجبوها في مال الصبي والمجنون وقالوا في ذلك: "إنّ مقصود الزكاة سد خلة الفقراء من مال الأغنياء شكراً لله -تعالى- وتطهيراً للمال، ومال الصبي والمجنون قابل لأداء النفقات والغرامات فلا يضيّق عن الزكاة"(٦٤). وكذلك ذهبوا إلى تغليب حق الآدميين فقالوا: لا تسقط الزكاة بالموت(٦٥).

ومن هذا كله يتضح جلياً أن المسألة إلى التعليل أقرب منها إلى التعبد، وأن احتمال التعبد احتمال ضعيف جداً، وأما ما ذكره الشافعية من حكمة وهي مشاركة الفقير في جنس مال الغني، فلا شك أنها بعيدة أيضاً، وذلك بالنظر إلى المقصود الشرعي الذي لا يكاد يُختلف فيه للزكاة وهو دفع حاجة الفقراء، ثم أي حكمة في هذه المشاركة وهَمُّ الفقير سد جوعته، ولا شك أن القيمة أقدر على تحقيق ذلك إذا ما نظرنا إلى الواقع المعاش.

أما الوجه الثاني، وهو أن في التعليل رفعاً لوجوب الشاة ومن ثم رفع للنص، فقد رد عليه الإمام الغزالي -مع كونه شافعي المذهب- مرجحاً لمذهب الحنفية، وبين أن رفع وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز ترك أدائها مطلقاً، أما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها، ففي هذه الحالة لا تخرج الشاة عن كونها واجبة.

وقد مثل لذلك بمن أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها، فإنه حينئذٍ يكون مؤدياً لواجبها وإن كان هذا الواجب يتأدى بخصلة أُخرى غيرها، هذا مع العلم أن "اللفظ نص في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخيير"(٦٦)، ومثل هذا في فقه الشافعية في التوسيع والتخيير ما قالوه في أمر النبي ﷺ في الاستنجاء، حيث قال -عليه الصلاة والسلام-: "وليستنج بثلاثة أحجار"(٦٧) فقالوا: إن كل ما هو في معنى الحجر يجوز الاستنجاء به(٦٨)، فهذا أيضاً لا يبطل الوجوب، لكن يجوز أن يتخير بين الحجر وغيره مما هو في معناه.

وكذلك قولهم بجواز الحط عن المكاتب بدلاً من الإيتاء: المأمور به في قوله -تعالى-: **﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ﴾**[٣٣: النور]. حيث قالوا إن المعنى في الإيتاء إنما هو الرفق، والرفق في الحط، أكثر من تكليف إعطائه ثم رده عليه، حتى إنهم اختلفوا هل الأصلُ الحط أو البدل(٦٩)، وقيل يتخير بينهما(٧٠).

أما الوجه الثالث، وهو أن التعليل رفع لتعيين الشاة ومن ثم يعود على أصل النص بالإبطال، فإن من المحتمل -وهذا محل اجتهاد- أن يكون الباعث شيئين:

الأول : أنه الأيسر على الملاك والأسهل في العبادات -وهذا مثل تعيين الحجر في الاستنجاء- وذلك

لأنه الأكثر شيوعاً في تلك البلاد.

الثاني: أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها، إذ القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها، فهي إذاً أصل على التحقيق(٧١)، وعليه فإن الشارع لم ينص على الشاة لإيجاب عينها، بل لتحديد قيمة الواجب ومقداره، فهي على هذا معيار للواجب وليس عين الواجب، وهذا ليس أمراً غريباً في الشرع، ففي قوله ﷺ: "في خمس من الإبل شاة"(٧٢). جعل الشارع الإبل ظرفاً للشاة، ولا يوجد عين الشاة في الإبل، فيعلم أن ظرفيتها ظرفية مالية قيمية وليس عينية تعيينية(٧٣).

ويؤكد هذا ما روي أن معاذاً ﵁ قال لأهل اليمن: "ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة"(٧٤). فقد قبل معاذ بدل العين الواجبة في الزكاة من ذرة وشعير ثياباً يسهل وجودها في اليمن، ويعز في الحجاز، وهي على ذلك أسهل على مخرجي الزكاة وأفضل لمحتاجيها.

وكما هو واضح، ليس في هذا إبطال للنص -ولو كان كذلك لكان باطلاً-، وإنما فيه توسيع للواجب -الشاة أو قيمتها-، وتخيير في إخراج أي واحد منها. وعليه فيستوي في نظر الشارع إخراج عين الشاة أو قيمتها، ولا شك أن في هذا تيسيراً على المزكي والفقير في آن معاً؛ ولأن القيمة في -غالب الأحيان- هي أكثر إيفاءً بحاجة الفقير، وهذا بلا ريب أقرب إلى غرض الشارع ومقاصده في الزكاة.

وهكذا يتبين بوضوح ما للتأويل القائم على التعليل وحكمة التشريع من أهمية كبرى في فهم النصوص ضمن دائرة مقاصد الشارع، مما يمكن المجتهد من توسيع أفق النص وتعميم حكمه على جميع محال علته التي هي مظنة المصلحة المتوخاة من تشريع الحكم ابتداءً.

المبحث الثالث

أثر تعليل النصوص في تخصيصها(٧٥)

بيّنا فيما سبق علاقة التعليل بالتأويل، وأن التعليل مرحلة سابقة على التأويل، فالتعليل يقوم على استنباط العلة والوصف المناسب من النص، ثم يأتي دور التأويل بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ يتناسق مع العلة التي استنبطت من النص، ليكون معنى النص متناسقاً مع هذه العلة المستنبطة، وفي هذا كله تحديد للمعنى الذي أراده الشارع، وكان نتيجة هذا: توسيع أفق معنى النص بما يتلاءم مع غايات الشارع ومقاصده.

المطلب الأول: مفهوم التخصيص:

يعرف الأصوليون التخصيص بأنه "إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص"(٧٦)، فهو في حقيقته نوع من التأويل، حيث إن قوامه قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل(٧٧)، فهو في النهاية تفسير للعام وبيان أن المراد منه هو الخاص في القدر الذي اشتركا فيه؛ وذلك أن اللفظ العام عند جمهور الأصوليين يستوي فيه احتمالان: إرادة العموم، وإرادة الخصوص، فإذا ما ورد دليل التخصيص يُرجح احتمال الخصوص على احتمال العموم، ثم إنه لا معارضة بين الخاص والعام عندهم؛ لأن التعارض إنما يكون بين دليلين متساويين، والخاص قطعي والعام ظني، ومن ثم فإن الدليل الأقوى يفسر الدليل الأضعف، إذ إن الأقوى أوضح وأبين في الدلالة على إرادة الشارع.

أما عند الحنفية فإن الدليل المخصص -وإن كان يبين أن الخصوص هو إرادة الشارع ابتداءً- إلا أن فيه معنى المعارضة، وذلك أن كلاً من العام والخاص دليل قطعي، فهما في مرتبة واحدة من القوة عندهم، وقد تدافعا بحكميهما في القدر الذي اختلفا فيه فيحكم بينهما بالتعارض، ولهذا نجد الحنفية قد اشترطوا في الدليل المخصص شروطاً زائدة على ما هو عند الجمهور وعرفوه بأنه "قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل

مقترن"(٧٨) وعليه فإن للجمهور وللحنفية منهجان مختلفان في التنسيق والتوثيق بين الخاص والعام.

المطلب الثاني: علاقة التعليل بالتخصيص:

تظهر علاقة التعليل بالتخصيص عندما يعلل النص العام فيُستنبط منه معنى يعود على النص بالتخصيص، فيكون الدليل المخصص حينئذ هو العلة المستنبطة من النص نفسه، وهذه العلة المخصصة لصيغة العموم تبين أن الخصوص هو إرادة الشارع ابتداءً في تشريع الحكم، لذا فإن حكم الأصل النص العام يتغير وفق هذا المخصص(٧٩).

وللأصوليين في مسألة استنباط معنى من النص يخصصه قولان: الأول: عدم الجواز، والثاني: الجواز وهو الراجح عندهم(٨٠). يقول الإمام الإسنوي: "المشهور من قول الأصوليين ومن قول الشافعي أيضاً، أنه يجوز أن يستنبط من النص معنى يخصصه"(٨١).

وحجة المانعين لعود العلة على الأصل بالتخصيص هي أن "العموم ينبغي أن يُفهم، ثم يبحث عن دليله، فإن فَهْم معنى اللفظ سابق على فهم معناه المستنبط، وإذا فُهم عمومه فكيف يُتّجه بناء علة على خلاف ما فُهم منه"(٨٢).

أما حجة المجيزين لعود العلة على الأصل بالتخصيص فهي أن "المعنى الذي يفهم من العموم في النظر الثاني ربما نراه أوفق لموضوع اللفظ ومنهاج الشرع وذلك تنبيه إما بفحوى الخطاب ومخرج الكلام وإما بأمارة أخرى تفصل بالكلام وذلك راجح على ما ظهر من اللفظ وهذا المعنى لا يُقدر مخالفاً للفظ ولكن يقدر بياناً له فالذي فهمناه أولاً العموم ثم النظر الثاني يبين أن المراد به الخصوص فغلب معهود الشرع على معنى ظاهر اللفظ"(٨٣).

أما الإمام الغزالي –وهو قطعاً من أصحاب الرأي الأول- فقد جزم بصحة عود العلة على الأصل بالتخصيص، وليس هذا فقط، بل ادعى أن هذا أمراً لا خلاف فيه كما لا خلاف في عودها على الأصل بالزيادة، فقال: "إن النقصان من المنصوص بالمعنى المفهوم من النص مقول به وفاقاً كالزيادة عليه بالمعنى المعقول منه"(٨٤).

وهذا الإجماع الذي ذكره الإمام الغزالي كما يرى الباحث صحيح في الجملة(٨٥)، وذلك أنك لا تجد فقه أي مذهب من المذاهب الفقهية يخلو من هذا اللون من التخصيص.

المطلب الثالث: أثر الخلاف الأصولي في المسألة في الفروع الفقهية:

إن كثيراً من اختلافات الفقهاء في الفروع الفقهية راجعة في أصلها إلى الاختلاف في تطبيق هذا النوع من التخصيص.

وقد أخذ هذا النوع من الاختلاف شكلين:

الأول : الاختلاف في فرع ما بالتخصيص وعدمه.

الثاني: الاتفاق على التخصيص والاختلاف في استنباط العلة المخصصة.

وهاك مثالاً على كل نوع من النوعين:

مثال على النوع الأول: روي عن النبي ﷺ نهيه عن بيع ما لم يقبض(٨٦)، فقد أضاف -عليه الصلاة والسلام- تحريم البيع إلى عدم القبض، وفي هذا الحديث ذهب الظاهرية كعادتهم إلى أن هذا الحديث غير معلل، ولهذا فقد ذهبوا إلى تحريم بيع كل شيء في حال عدم قبضه(٨٧).

وذهب جمهور الأصوليين إلى أن الحديث معلل، ولهذا ذهبوا إلى أن تحريم البيع عند عدم القبض ليس لصورته وإنما لمعنى فيه(٨٨).

مثال على النوع الثاني: ولنأخذ الحديث السابق نفسه مثالاً، فجمهور الأصوليين بعد اتفاقهم على أن الحكم معلل، إلا أنهم قد اختلفوا في العلة المستنبطة منه على عدة أقوال:

فقد ذهب الحنفية إلى أن العلة في النهي عن بيع الشيء قبل قبضه هي غرر انفساخ العقد، ولهذا خصصوا هذا الحديث بهذه العلة وقالوا: بعدم جواز بيع المنقولات قبل قبضها لاحتمال هلاكها قبل قبضها فيبطل البيع

الأول وينفسخ الثاني ويكون البائع حينئذ قد باع ملك الغير بغير إذنه، وهذا مفسد للعقد وفيه غرر، والغرر منهي عنه.

ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف: إن العقار غير المنقول يجوز بيعه لأنه لا غرر فيه إذ لا يخشى هلاكه، وقد استدلوا على اعتبار هذا المعنى: بأن التصرف في إبدال العقود التي لا تنفسخ بالهلاك قبل القبض جائز؛ لأنها لا يضرها غرر الانفساخ كالتصرف في بدل الخلع للزوج، وبدل الصلح عن دم العمد(٨٩). وعليه، فالحنفية قد خصصوا النص بالعلة، وهي الغرر؛ ولهذا أجازوا البيع قبل القبض للعقارات لعدم تحقق العلة دون المنقولات لتحققها.

أما الشافعية -وإن كانوا قد ذهبوا إلى أن العلة هي الغرر كالحنفية- إلا أنهم أطلقوا ذلك في العقار والمنقول باعتبار وجود الغرر من غير حاجة(٩٠).

وقد ذكروا لذلك علتين، الأولى هي ضعف الملك، بدليل أن البيع ينفسخ بتلف المبيع، والثانية هي توالي الضمانين على شيء واحد في زمن واحد؛ لأنه لو صَحَّ البيع لكان مضموناً للمشتري ومضموناً عليه، ويلزمه أيضاً أن يكون المبيع مملوكاً للشخصين في زمن واحد، ولا فرق في ذلك بين البيع للبائع أو لغير البائع، ومن استثنى البائع إنما عده من باب الإقالة بلفظ البيع ليس بيعاً حقيقةً(٩١).

وأما المالكية، فقد ذهبوا إلى جواز بيع أي شيء قبل قبضه سوى الطعام، حيث إنهم لم يجوزوا بيع الطعام الربوي قبل قبضه، وأما غير الربوي ففيه عندهم قولان أشهرهما المنع، وذلك أخذاً من قوله -عليه الصلاة والسلام-:"من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه"(٩٢) فالعلة عندهم هي خشية اتخاذ البيع ذريعة للتوصل إلى ربا النسيئة(٩٣).

وهكذا يتبين كيف أن هذا التخصيص هو تصرف من المجتهد في ظاهر النص ليتفق مع العلة المستنبطة منه حيث رجح المجتهد هذه العلة، بما تحمله من معنى على عموم اللفظ المقابل.

وقد اتضح كذلك من خلال المثال السابق أن العلماء قد يختلفون في استنباط هذه العلة، وذلك إذا كان النص يحتمل أكثر من معنى مناسب -علة- وفي هذه الحالة يلجأ المجتهدون إلى الترجيح بين الأوصاف المناسبة؛ وذلك أن عموم النص لا يُترك إلا بمعنى مناسب؛ لأن ربط الحكم بما لا يناسب تحكم محض، وهذا لا يترك عموم النص به.

أما إذا اشترك معنيان أو أكثر في المناسبة، فينظر في النقض(٩٤)، ويكون المنقوض حينئذٍ مردوداً، ويرجح المناسب عليه، وإن عمّ النقض جميع الأوصاف فإن الرجوع إلى عموم النص وظاهر الصيغة متعين، وإن فرض معنيان مناسبان لا ينتقضان، يكون الترجيح بينهما بالتأثير(٩٥)، حيث إنه إن دلّ دليل شرعي على كون أحد الوصفين مؤثراً في جنس هذا الحكم فإنه يكون حينئذٍ هو الراجح على مقابله(٩٦).

ونوضح ذلك بمثال، حيث إن النبي ﷺ قال: "القاتل لا يرث"(٩٧).

وقد اضطرب رأي العلماء في مناط الحكم من القتل في الحديث وفي تعيين المعنى المناسب الذي يتضمنه، وذلك أن القتل ينقسم إلى عمد وخطأ، والعمد ينقسم إلى محظور وغير محظور، وغير المحظور ينقسم إلى مباح كالقتل قصاصاً وكدفع القاتل، وإلى واجب كالقتل حداً من جهة القاضي، والخطأ ينقسم إلى مباشر ومتسبب، والقتل في حق القاتل ينقسم إلى ما يصدر عن مكلف وإلى ما يصدر عن غير المكلف كالصبي والمجنون. والعلماء لم يتفقوا على معنى واحد مستنبط من الحديث علة للمنع من الميراث، بعد أن اتفقوا على أن القتل العمد العدوان يمنع من الميراث.

فقد ذهب المالكية إلى عدم حرمان الخاطئ وذلك تشوفاً إلى رعاية معنى القصد ومعارضة القاتل بنقيض مقصودة عند تعديه وتعمده، وعليه فلا يرث القاتل العمد على جهة العدوان من المال والدية، أما المخطئ فإنه

يرث ولا يحرم إلا من الدية التي لزمت بفعله(٩٨).

وذهب الحنفية إلى أن القتل المانع من الميراث هو ما يتعلق به وجوب القصاص أو الكفارة عمداً كان أو خطأ، وخرج بذلك أنواع من القتل لا تمنع من الميراث كقتل الصبي والمجنون؛ لأن فعل هؤلاء ليس بمحظور لقصور الخطاب عنهم، وكذلك قتل التسبيب لأنه ليس قتلاً حقيقة، وكذلك القتل بحق لا يمنع الميراث(٩٩).

أما الشافعية في ظاهر المذهب ورواية عن الإمام أحمد(١٠٠) فقد أخذوا بعموم الحديث ولم يخصصوه، لذا فلا يرث القاتل عندهم سواء قتل بمباشرة أو تسبب أو عمداً أو خطأً، مضموناً بالقصاص أو الدية أو الكفارة أو غير مضمون(١٠١)، صدر القتل من مكلف أو غير مكلف، سواء أكان القاتل مختاراً أم مكرهاً(١٠٢).

والعلماء في هذه المسألة قد تجاذبوا أطراف الترجيح بين الأوصاف المناسبة، فالإمام الغزالي مثلاً اعتبر أن وصف معارضة المستعجل بنقيض قصده منقوض غير مضطرد، وذلك بالمستولَدة تقتل سيدها فتعتق، وكذلك مستحق الدين يقتل من له الأجل فيتنجز استحقاقه وهذا بالاتفاق، وكذلك اعتبر بعض الأوصاف وإن كان فيها نوع مناسبة إلا أنها غير مؤثرة وذلك مثل القول: بأن الإرث اضطراري، ولو حصل بالقتل لصار كسباً حتى نطرده في كل قتل مختار مكتسب حقاً كان أو باطلاً، فهذا المعنى وإن كان فيه بعض المناسبة فلم يظهر في الشرع تأثيره في قبيل هذا الحكم(١٠٣).

وعلى كلٍّ، فهذا الأمر راجع إلى نظر المجتهد وتدقيقه، والعلماء قد وضعوا ضوابط لهذا النوع من التأويل التخصيص حتى لا يكون الأمر مدخلاً للعبث وتغيير ظواهر النصوص، وبينوا ما يجوز منه وما يمتنع، وهذا كله داخلٌ في دائرة الاجتهاد؛ لأن الأمر يتعلق بغلبة الظن، والمعاني المستنبطة من النصوص كما بينا ليست في مرتبة واحدة في قوتها وضعفها، وهي تنقسم إلى قسمين نُفصلهما فيما يأتي(١٠٤):

القسم الأول: المعاني المستنبطة من نفس المخصوص.

القسم الثاني: المعاني غير المستنبطة من نفس المخصوص.

أما القسم الأول: وهي المعاني التي تستنبط من نفس المخصوص فهي تنقسم أيضاً إلى قسمين.

الأول: ما يكون المعنى فيه سابقاً إلى الفهم من اللفظ، أو مساوياً له أو متراخياً عنه قليلاً عند المتأمل البصير، وفي هذه الحالة يكون المعنى المستنبط قائماً مقام القرينة المفسِّرة للفظ، المقررة لمعناه في الفهم.

ومثاله: قوله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي وشهود"(١٠٥) فهذا العموم في الشهود يشمل العدل وغيره، وليس بعيداً أنه لو لم يرد قوله ﷺ: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"(١٠٦) أن يخصص الحديث الأول بالعدل، وذلك أن ذكر الشهادة مقروناً بالعقد لا يسبق منه إلى الفهم إلا معنى الاحتياط، وعليه فإن إخراج المحدود في القذف، وكل من لا احتياط في نقله بهذا النظر جائز، وهذا راجع إلى تخصيص اللفظ بقرينة، والمعنى المفهوم هنا السابق إلى الفهم هو القرينة.

الثاني: ما لا يكون المعنى فيه سابقاً إلى الفهم، بل يحتاج إلى تأمل ونظر، ومثاله ما ورد في قوله ﷺ:" أيما إهاب دُبغ فقد طهر"(١٠٧)، فعموم النص يقتضي أن الدباغ مطهر لجلود الميتة في الجملة، إلا أن الإمام الشافعي قد ذهب إلى استنباط معنى من هذا النص، وهو أن الدباغ إنما يُبعد الجلد عن العفونات والفساد ويؤثر فيه تأثير الحياة فيقوم مقامها في اقتضاء الطهارة، فاقتضى هذا الفهم إخراج جلد الكلب من عموم النص بدليل أن الكلب نجس في حال الحياة أيضاً، فهذا الفهم قد جرى مجرى القرائن المفسِّرة للنص فأخرج من العموم جلد الكلب والذي يقتضي العموم شموله(١٠٨).

القسم الثاني: ما لا يستنبط من نفس المخصوص وهذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يستنبط من أصل ورد مخصِّصاً ومثاله: "ما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن الصلاة بعد العصر"(١٠٩)، ولكن قد روت أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ صلى في بيتها بعد العصر ركعتين مرة واحدة، وأنها ذكرت ذلك له فقال: هما ركعتان كنت أصليها بعد الظهر فشغلت عنهما حتى صليت العصر"(١١٠).

فنبه ﵇ على أن اشتغاله بالوفد سبب اقتضى الصلاة في وقت كان قد نهى عن الصلاة فيه، لهذا يقاس عليه -كما ذهب الشافعية- كل صلاة لها سبب، إذ لا خصوص في ركعتي الظهر حتى يُقتصر عليها، وعليه فإن غير هاتين الركعتين من الصلوات التي لها أسباب دائرة بين أن تكون في محل العموم أو داخلة في الخصوص، فرجح الشافعية انجذابها إلى المخصوص بالنص المخصص وذلك برابطة العلة التي جرى التنبيه عليها، وعليه فإن النهي عن الصلاة قد بقي مقصوراً على التبرع بالصلاة المبتدأة التي ليست لها سبب(١١١).

الثاني: ما يُستنبط من قاعدة منفصله عن مورد النص "التخصيص بالقياس"(١١٢).

ومثاله ماروي عن النبي ﷺ أنه "نهى عن ثمن الكلب"(١١٣). فعموم النص اقتضى تحريم بيع كل كلب.

فذهب أبو حنفية إلى إخراج الكلب النافع ككلب الصيد والماشية من عموم النهي، وقصر النهي على الكلب الذي لا منفعة فيه، كالذي يُقتنى إعجاباً بصورته، أو الكلاب السلوقية، مستنداً في ذلك إلى القياس على سائر السباع والأموال بجامع علة المنفعة، لأن المال إنما صار مالاً لتعلق غرض الآدمي به، والكلب النافع بهذا المعنى يصير مالاً قابلاً للبيع(١١٤).

والإمام الشافعي امتنع عن هذا التخصيص واعترض على هذا القياس معتبراً أن لنجاسة الكلب تأثيراً في منع البيع عرف بالشرع، ولهذا فهو يرى بُطلان هذا القياس بهذا النظر(١١٥).

وهكذا يتبين بوضوح ما للتعليل من أهمية كبيرة في تخصيص كثير من النصوص، وكيف أن العلة المستنبطة من النص كانت الأداة لهذا التخصيص، وتبين كذلك ما لهذا كله من علاقة واضحة بتحقيق مقاصد الشرع وغاياته.

الخاتمة:

هذه أهم النتائج التي توصل إليها الباحث خلال دراسته لهذا الموضوع:

- التشريع الإسلامي تشريع فريد ومتميز، وذلك بازدواج النص المعصوم مع العقل البشري، وبناء على هذا الازدواج يستنبط المجتهدون أحكاماً شرعية تحوي الهدي الإلهي.
- المجتهد المتبحر في علمي الأصول والمقاصد –بعقله الأريب– له دور كبير في فهم واستنباط علل الأحكام والحكم التشريعية للنصوص.
- تعليل النصوص وبيان حكمها التشريعية له دور كبير في بيان انسجام أحكام الشريعة وعدم تناقضها، ومن ثم تحقيق الرضا والقناعة لدى المكلف.
- لا يُعدل عن الأخذ بظاهر النص إلا بدليل شرعي أرجح وأقوى من مجرد التعلق بظاهر الصيغة اللفظية، وهذا العدول لا يكون أبداً إلا في النصوص الظنية.
- علل النصوص وحكمها التشريعية هي إحدى القرائن التي تدخل في مسألة التأويل، بحيث تكون هي الدليل الصارف للفظ عن ظاهره إلى معنى آخر منسجم مع هذه الحكمة التشريعية.
- العلماء وإن اتفقوا –في الجملة– على الأخذ بالحكم التشريعية، إلا أنهم اختلفوا في مدى إعمالها في مقابل ظواهر النصوص، ومن ثمّ ظهر ذلك في اختلافهم في الفروع الفقهية.
- جمهور الأصوليين ذهبوا إلى جواز تخصيص النص بالعلة المستنبطة من النص نفسه، وهذا النوع من التخصيص لا يخلو منه فقه جميع المذاهب.
- اتفاق العلماء –في الجملة– على تخصيص النص بالعلة المستنبطة من النص نفسه لم يَحُل دون اختلافهم في الفروع الفقهية سواء بالتخصيص وعدمه في فرع ما، أم في تحديد العلة المستنبطة من النص؛ وذلك أن الأمر في دائرة الظنيات.
- إذا استنبط المجتهد من النص أكثر من علة، فإنه في هذه الحالة يلجأ إلى الترجيح بين هذه العلل؛ وذلك باختيار الوصف المناسب، أو الوصف المؤثر إن تعددت الأوصاف المناسبة.

- إن الأوصاف والمعاني التي تُستنبط من النص -الذي يُؤَول لينسجم الحكم معها-، تقوم في هذه الحالة مقام القرينة المفسِّرة للفظ المقرِّرة لمعناه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش:

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ/١١١١م)، **المستصفى في علم الأصول**، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، (د. ط)، ص٤. هذه مقولة للإمام الغزالي يصف فيها علم الفقه وأصوله والذي يمثل التشريع الإسلامي سواء في قواعد الاستنباط أو الفروع المستنبطة.

(٢) فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي**، دار قتيبة، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨، (ط١)، ج١، ص٣٠.

(٣) لا يخرج عن هذا إلا استثناءات في مجال التعبدات. يوضح الإمام الشاطبي هذا بقوله: "الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني". أبو اسحق الشاطبي (٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، **الموافقات في أصول الشريعة**، تعليق: الشيخ عبد الله دراز، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٨٥م، (د. ط)، ج١، ص٢٠٠.

(٤) فتحي الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، (ط٣)، ص٤٩.

(٥) فتحي الدريني، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي**، مركز ودراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١م، (ط١)، ص١٠.

(٦) الدريني، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي**، ص٩.

(٧) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص٣٨٥.

(٨) الاختلاف في تعليل الأحكام وُجد عند المتكلمين بشكل واضح نتيجة الجدل الذي دار بين المعتزلة والفلاسفة من جهة والاشاعرة من جهة أخرى، أما عند الأصوليين فما نشأ من خلاف ظاهري كان نتيجة التأثر بعلم الكلام، خصوصاً أن بعض الأصوليين من المتكلمين أصلاً، ولقد حاول البعض تفسير هذا الخلاف وبيان حقيقته. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية، ج١، ص١٨١-٣٨٠.

(٩) فالإمام الشاطبي مثلاً في مقدمة كتاب المقاصد من كتاب الموافقات قد نسب إلى الإمام الرازي عدم القول بالتعليل، والحقيقة أن الإمام الرازي وإن أنكر التعليل في علم الكلام إلا أنه قال به في علم الأصول. انظر، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ/١٢١٠م)، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٨٢م، (ط٢)، ج٢، ص١٧٢-١٧٥.

(١٠) انظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، **النبذ في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، (ط١)، ص٦٥. وانظر: ابن حزم، **الأحكام في أصول الأحكام**، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ، (ط١)، ج٨، ص٤٨٨-٤٩٠. وانظر: ابن حزم، **المحلى**، دار الفكر، بيروت، (د. ط)، ج١، ص٦٤.

(١١) البدائه: هي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر. عبد الملك بن يوسف أبو المعالي. الجويني، (٤٧٨هـ/١١٨٥م)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مصر، المنصورة، الوفاء، (ط٤)، ج١، ص١٢١.

(١٢) انظر: الجويني، **البرهان**، ج٢، ص٥١٥.

(١٣) علي بن محمد الآمدي، (٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ١٤٠٤هـ، (ط١)، ج٣، ص٣١٦.

(١٤) الآمدي، **الإحكام**، ج٣، ص٣٨٦. وانظر: **نفس المرجع**، ج٢، ص٢١٠.

(١٥) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص١٢٦.

(١٦) الاجتهاد البياني: هو الاجتهاد القائم على نظر المجتهد في النص سواء لفهمه وتحديد معناه أم لترجيح بعض المعاني على بعض.

(١٧) الاجتهاد القياسي: هو الاجتهاد القائم على تحديد علل الأحكام لإلحاق الفروع بالأصول بناء على اشتراكها في العلل.

(١٨) الاجتهاد الاستصلاحي: هو الاجتهاد القائم على بحث المجتهد في روح الشريعة ومقاصدها ليتخذ منها أصلاً تشريعياً يزن به المعاني التي تصلح أن تكون مناطاً للحكم في الحوادث المستجدة التي ليس لها حكم ثابت بطريق الاجتهاد البياني أو القياسي.

(١٩) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ/١٣٣٠م)، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، (ط٣)، ج١، ص١١٨.

(٢٠) الدريني، **المناهج الأصولية**، ص١٦٧.

(٢١) يقول الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) في هذا: "ويستدل على ما احتمل التأويل منه -القرآن- بسنن رسول الله فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين فإن لم يكن إجماعاً فبالقياس". **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، (د. ط)، ج١، ص٥١٠. وقال في مكان آخر: "إن كان للقرآن وجهان أو كانت سنة رويت مختلفة أو سنة ظاهرها يحتمل وجهين لم يعمل بأحد الوجهين حتى يجد دلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس على أن الوجه الذي عمل به هو الوجه الذي يلزمه والذي هو أولى به من الوجه الذي تركه". **الأم**، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ، (د. ط)، ج٣، ص٢٠٣.

(٢٢) انظر تفصيل هذه المسألة عند: محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ/١٨٣٢م)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤١٩هـ/ ٩٩٩م، (ط١)، ج٢، ص٤٧-٤٨. وانظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار الفكر، (ط٣)، ج٢، ص٢٨٦ وما بعدها.

(٢٣) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص٤٦.

(٢٤) اللفظ المطلق هو اللفظ الذي يدل على الماهية بدون قيد يقلل من شيوعه. وانظر: محمد أديب الصالح، **تفسير النصوص**، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، (ط٤)، ج٢، ص١٨٧.

(٢٥) اللفظ المقيد هو اللفظ الذي يدل على الماهية بقيد يقلل من شيوعه. الصالح، **تفسير النصوص**، ج١، ص١٨٩.

(٢٦) اللفظ العام هو اللفظ الموضوع وضعاً واحداً للدلالة على جميع ما يصلح له من الأفراد على سبيل الشمول من غير حصر في كمية معينة أو عدد معين. الصالح، **تفسير النصوص**، ج٢، ص٩.

(٢٧) اللفظ الخاص هو اللفظ الذي وضع على معنى واحد على سبيل الإنفراد أو على كثير محصور. الصالح، **تفسير النصوص**، ج٢، ص١٦١.

(٢٨) الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء. الصالح، **تفسير النصوص**، ج٢، ص٢٣٤.

(٢٩) النهي هو اللفظ الدال على طلب الامتناع عن الفعل على جهة الاستعلاء. الصالح، **تفسير النصوص**، ج٢، ص٣٧٧.

(٣٠) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص٤٧-٤٨. وانظر: بدران أبو العينين بدران، **أصول الفقه الإسلامي**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٤م، (د. ط)، ص٤٠٠-٤٠١.

(٣١) هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال التأويل أو التخصيص ولكنه مما يقبل النسخ في عهد الرسالة. الصالح، **تفسير النصوص**، ج١، ص١٦٥.

(٣٢) هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً في حياة الرسول ﷺ ولا بعد وفاته. الصالح، **تفسير النصوص**، ج١، ص١٧١.

(٣٣) هو اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ. الصالح، **تفسير النصوص**، ج١، ص١٤٣.

(٣٤) هو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله دلالة واضحة تحتمل التخصيص والتأويل احتمالاً أضعف من الظاهر مع قبول النسخ في عهد الرسالة. الصالح، **تفسير النصوص**، ج١، ص١٤٩.

لا بد من الإشارة هنا أن هذه الاصطلاحات هي لعلماء الحنفية، أما الجمهور فهذه الاصطلاحات لها مدلولات أخرى، فالنص عندهم هو "اللفظ الذي لا

يحتمل التأويل أو هو اللفظ الذي يدل على المعنى دلالة قطعية ولا يحتمل غيره أصلاً". أما الظاهر عندهم فهو: "اللفظ الذي يحتمل التأويل أو دل على معناه دلالة ظنية أي راجحة سواء أكانت هذه الدلالة ناشئة عن الوضع اللغوي أم عن العرف" وهذا يشمل كلاً من الظاهر والنص عند الحنفية. انظر: الفرق بين هذه المدلولات عند كل من الحنفية والجمهور عند وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار المعرفة، سوريا، دمشق، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، (ط١)، ج١، ص٣١٧ وما بعدها.

(٣٥) هو دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به مطابقة أو تضمناً أو التزاماً. الصالح، **تفسير النصوص**، ج١، ص٥٩١.

(٣٦) هو دلالة اللفظ على حكم لم يذكر في الكلام ولم ينطق به. الصالح، **تفسير النصوص**، ج١، ص٥٩٢.

(٣٧) الدريني، **المناهج الأصولية**، ص١٧١. وانظر، محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، المكتبة الأموية، سوريا، دمشق، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦ من (ط.١)، ص١٤٠.

(٣٨) البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص١٣٤. وانظر: حسين حامد حسان، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١، (د. ط)، ص٣٧٣.

(٣٩) التعارض: هو أن يقتضي أحد الدليلين حكماً في واقعة خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر. الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج٢، ص١١٧٣.

(٤٠) الترجيح: اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضتها. الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص٣٥٠.

(٤١) محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد (٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م)، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، (ط١)، ج١، ص٣٤٧.

(٤٢) انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص٣٨٠ وما بعدها.

(٤٣) في طبعة أخرى "سائغ".

(٤٤) الجويني، **البرهان**، ج١، ص٣٦٥.

(٤٥) البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص١٣٨.

(٤٦) انظر: **المبحث الأول**، ص٨.

(٤٧) لا بد من ملاحظة أن دليل التأويل لا يشترط فيه أن يكون قطعياً، بل إن الدليل الظني كاف في التأويل، وليست حكمة التشريع -كدليل في التأويل- وحدها ظنية، بل إن خبر الآحاد والقياس كذلك ظنيان وهما من أدلة التأويل وفي المسألة تفصيل عند العلماء.

(٤٨) الغزالي، **المستصفى**، ص١٩٦.

(٤٩) أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)، **روضة الناظر**، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٣٩٩هـ، (ط٢)، ج١، ص١٧٨.

(٥٠) الغزالي، **المستصفى**، ص١٩٧.

(٥١) الدريني، **المناهج الأصولية**، ص١٨٠-١٨١.

(٥٢) انظر: أبو عبد الله بن أحمد المقري (١٠٤١هـ/ ١٦٣١م)، **القواعد**، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حمد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، (د. ط)، ج٢، ص٥٢٧، ٥٢٨.

(٥٣) محيي الدين بن شرف النووي (٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، **المجموع**، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، (ط١)، ج٥، ص٣٨٥. وانظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، (ط١)، ج٢، ص٤٢٦. وانظر: يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، (ط٢١)، ج٢، ص٨٥٢.

(٥٤) أبو الحسن الماوردي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، **الحاوي الكبير**، دار الفكر، لبنان، بيروت، (د. ط)، ج٣، ص٣٨٩. وانظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٣، ص٦٣.

(٥٥) انظر: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني (٥٩٣هـ)، **الهداية شرح البداية**، المكتبة الإسلامية، بيروت، (د. ط)، ج١، ص١٠٢. أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي (٤٨٣هـ)، **المبسوط**، دار الفكر،

لبنان، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، (ط١)، ج٢، ص٢٨١ وما بعدها.

(٥٦) أبو داوود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٧٥هـ-٨٨٩م)، **سنن أبي داوود**، باب في زكاة السائمة، حديث رقم (١٥٧٠). وصححه محمد ناصر الدين الألباني، **الجامع الصغير وزيادته**، رقم (٧٧١٠).

(٥٧) انظر: الآمدي، **الإحكام**، ج٣، ص٦٣.

(٥٨) محمد بن أحمد بن عبد العزيز علي ابن النجار (٩٧٢هـ/١٥٦٤م)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، (ط٤)، ج٤، ص٨٠-٨١. وانظر: أحمد بن قاسم العبادي (٩٩٤هـ/١٥٨٤م)، **الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للإمام المحلي**، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٩٩٦م، (ط١)، ج٤، ص٧٢. أبو بكر محمد بن أحمد، السرخسي (٤٨٣هـ)، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الهند، (د. ط)، ج٢، ص١٦٥.

(٥٩) الغزالي، **المستصفى**، ص١٩٨-١٩٩.

(٦٠) الغزالي، **المستصفى**، ص١٩٨.

(٦١) الغزالي، **المستصفى**، ص١٩٨.

(٦٢) الغزالي، **المستصفى**، ص١٩٩.

(٦٣) انظر: المقرى، **القواعد**، ج٢، ص٥٢٧. وانظر: شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٤، (ط٢)، ص١١٠-١١٦، وانظر: محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد (٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، (د. ط)، ج١، ص٤٨١.

(٦٤) النووي، **المجموع**، ج٥، ص٢٩٥.

(٦٥) المقرى، **القواعد**، ج٢، ص٥١٥. النووي، **المجموع**، ج٥، ص٣٠١. القرضاوي، **فقه الزكاة**، ج٢، ص٨٨٤.

(٦٦) الغزالي، **المستصفى**، ص١٥٢.

(٦٧) محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، **مسند الشافعي**، باب ما خرج من كتاب الوضوء، رقم (٣٨). وقد أخرجه ابن ماجة بلفظ مقارب من طريق شيخ الشافعي رقم (٣٠٩)، وقال الألباني في إسناده في تعليقه على سنن ابن ماجة: حسن صحيح.

(٦٨) تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني (٨٢٩هـ/١٤٢٦م)، **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، دار الفكر، (د. ط)، ج١، ص٢٨.

(٦٩) جمال الدين بن محمد بن الحسن الإسنوي (٧٧٢)، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٧٨م، (ط٤)، ص٣٧٤.

(٧٠) الحصني، **كفاية الأخيار**، ج٢، ص٢٩٤.

(٧١) الغزالي، **المستصفى**، ص١٩٩.

(٧٢) أبو داوود، **سنن أبي داوود**، باب في زكاة السائمة، رقم (١٥٧٠).

(٧٣) الكاكي، **جامع الأسرار**، ج٤، ص٩٩٩. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٢، ص٤٢٧.

(٧٤) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، **سنن البيهقي**، كتاب من أجاز أخذ القيم في الزكوات، رقم (٧١٦٤). وهو منقطع كما قال عنه أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ -١٩٨٩م، (ط١)، ج٣، ص٢٤٦.

(٧٥) هذا مع العلم بأن التخصيص هو لون من ألوان التأويل ولكن أُفرد هنا بمبحث خاص للأهمية.

(٧٦) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج١، ص٤٧٢.

(٧٧) انظر: أدلة التخصيص عند الشاطبي، **الموافقات**، ج٣، ص٢٥٤ وما بعدها، وانظر: عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، لبنان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، (د. ط)، ص٣١١ وما بعدها. الزحيلي، **أصول الفقه الاسلامي**، ج١، ص٢٥٥ وما بعدها.

(٧٨) البخاري، **كشف الأسرار**، ج١، ص٦٢١.

(٧٩) من الجدير بالملاحظة هنا أن هذه المسألة التي نحن بصددها مختلفة تماماً عن مسألة أخرى هي مسألة "عود العلة على الأصل بالإبطال" فهذه متفق بين

علماء الأصول على عدم جوازها؛ لأن الأصل هو مُنشئ العلة فإبطالها له إبطال لها. ولهذا قال الإمام العبادي في الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للإمام المحلي: "لا يخفى أن الأئمة أرادوا بالإبطال هنا ما ليس بتخصيص ولا تعميم بدليل مقابلته بهما". **الآيات البينات**، ج٤، ص٧٢. وانظر: ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، ج٤، ص٨٠.

(٨٠) السبكي، **رفع الحاجب**، ج٤، ص٢٩١. العبادي، **الآيات البينات**، ج٤، ص٧٣. ابن النجار، **شرح الكوكب المنير** ج٤، ص٨٣. وانظر: الآمدي، **الأحكام**، ج٣، ص٣٥٤. وانظر: السرخسي، ج٢، ص١٦٥.

(٨١) الإسنوي، **التمهيد**، ص٣٧٥.

(٨٢) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٢٤هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، (د. ط)، ج٢، ص٥٠٩.

(٨٣) الزركشي، **البحر المحيط**، ج٢، ص٥٠٩.

(٨٤) الغزالي، **شفاء الغليل**، ص٨٣.

(٨٥) وهذا الكلام قطعاً لا يشمل الظاهرية الذي لا يقولون بالتعليل أصلاً.

(٨٦) ورد في هذا المعنى عدة أحاديث، منها قوله ﷺ لحكيم بن حزام: "فإذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه"، أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، رقم (١٥٣٥١). قال شعيب الأرناؤوط في تعليقه: صحيح لغيره. ومنها قوله ﷺ لحكيم بن حزام: "إذا ابتعت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه"، محمد بن حبان، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، رقم (٤٩٨٣). قال شعيب الأرناؤوط في تعليقه: إسناده حسن.

(٨٧) علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم (٤٥٦هـ)، **المحلى**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د. ط)، ج٨، ص٥١٩ وما بعدها.

(٨٨) الغزالي، **شفاء الغليل**، ص٨١. ولهذا كان من الطبيعي جداً أن يكون الحكم عند كل فريق مختلفاً عما هو عند الفريق الثاني.

(٨٩) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٥، ص١٣٤. عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (٦٨٣هـ-١٢٨٤م)، **الاختيار لتعليل المختار**، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، (د. ط)، ج٢، ص٨. وانظر: محمد ابن عبد الواحد السيواسي (٦٨١هـ)، **شرح فتح القدير**، دار الفكر، لبنان، بيروت، (ط٢)، ج٢، ص٥١٢.

(٩٠) إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (٤٧٦هـ-١٠٨٣م)، **المهذب**، بيروت، (د. ط)، ج١، ص٢٦٢.

(٩١) شهاب الدين أحمد الرلسي عميرة (٩٥٧هـ)، **حاشية عميرة**، دار الفكر، لبنان، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، (د. ط)، ج٢، ص٢٦٤. الحصني، **كفاية الأخيار**، ج١، ص٢٤٧.

(٩٢) محمد بن إسماعيل البخاري (٢٨٦هـ-٧٨٠م)، **صحيح البخاري**، كتاب بيع الطعام قبل أن يقبض، رقم (٢٠٢٩). أبو الحسين مسلم النيسابوري (٢٦١هـ-٨٧٥م)، **صحيح مسلم**، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، رقم (٣٩١٥).

(٩٣) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢، ص٤٤١-٤٤٢.

(٩٤) النقض هو: تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة واحدة. الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج٢، ص١٩٥.

(٩٥) التأثير هو: أن يكون لجنس الوصف تأثير في إثبات جنس الحكم في مورد الشرع إما مدلولاً عليه بالكتاب أو بالسّنة أو بالإجماع، البخاري، **كشف الأسرار**، ج٣، ص٦٦٣.

(٩٦) الغزالي، **شفاء الغليل**، ص٧٥ وما بعدها.

(٩٧) محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣هـ-٨٨٧م)، **سنن ابن ماجة**، باب ميراث القاتل، رقم (٢٦٤٥) وقال الألباني في تعليقه: صحيح.

(٩٨) يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣هـ)، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، (د. ط)، ج٨، ص١٤٠.

(٩٩) الموصلي، **الاختيار**، ج٥، ص١١٦.

(١٠٠) أما الرواية الأخرى، فهي أن القتل المانع من الميراث هو القتل بغير حق وهو المضمون بنقود أو دية أو كفارة، وما ليس بمضمون لا يمنع. ابن قدامة، **المغني**، ج٥، ص٥٦٠-٥٦١.

(١٠١) للشافعية قول آخر بعدم الحرمان من الميراث بالقتل غير المضمون، كالقتل المستحق حداً لله يقيمه الإمام، وكدفع القاتل. الغزالي، **الوسيط**، ج٤، ص٣٦٣-٣٦٤. الزركشي، **البحر المحيط**، ج٢، ص٥٠٨.

(١٠٢) الرافعي، **الشرح الكبير**، ج٦، ص٥١٥-٥٢٠. الحصني، **كفاية الأخيار**، ج٢، ص١٨. ابن قدامة، **المغني** ج٨، ص٥٦١. الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج٦، ص٧٤-٧٦.

(١٠٣) الغزالي، **شفاء الغليل** ص٧٦-٧٨.

(١٠٤) انظر: الغزالي، **شفاء الغليل**، ص٨٣ وما بعدها.

(١٠٥) البيهقي، **السنن الكبرى**، باب ما أبيح له من النكاح بغير ولي وبغير شاهدين استدلالا بجواز الموهوبة، رقم (١٣١٣٧). وهذا الحديث روي موقوفاً عن أبي سعيد الخدري ﷺ، وفي إسناده أبو هارون العبدي، وهو متروك كما قال ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، رقم (٤٨٤٠).

(١٠٦) البيهقي، **السنن الكبرى**، باب لا نكاح إلا بولي مرشد، رقم (١٤٠٨٦). قال البيهقي عقبه: كذا رواه عدي بن الفضل وهو ضعيف والصحيح موقوف. وانظر: محمد ناصر الدين الألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، (ط٢)، ج٦، ص٢٤٠. وقال ابن حجر في **تقريب التهذيب**: عدي بن الفضل التيمي، متروك، ج١، ص٣٨٨.

(١٠٧) أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ-٩١٥م)، **السنن الكبرى**، رقم (٤٥٦٨). وصححه الألباني، **صحيح وضعيف سنن النسائي**، رقم (٤٢٤١). ورواه محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩هـ-٨٩٢م)، **سنن الترمذي**، باب جلود الميتة إذا دبغت، رقم (١٧٢٨). وصححه الألباني، **صحيح وضعيف سنن الترمذي**، رقم (١٧٢٨). وروى مسلم في صحيحه بلفظ "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"، رقم (٨٣٨).

(١٠٨) وخالف في ذلك الحنفية وكثير من العلماء، انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج١، ص٤٤٢. الموصلي، **الاختيار**، ج١، ص١٦. وانظر: الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج١، ص٦٢.

(١٠٩) مسلم، **صحيح مسلم**، ج١، ص٥٦٦. الترمذي، **سنن الترمذي**، ج١، ص٣٤٨.

(١١٠) النسائي، **السنن الكبرى**، باب ذكر الرخصة في الصلاة بعد العصر، رقم (١٥٥٧). وصححه الألباني، **صحيح وضعيف سنن النسائي**، رقم (٥٧٩).

(١١١) وخالف في ذلك الحنفية، انظر: الموصلي، **الاختيار**، ج١، ص٤١.

(١١٢) مسألة تخصيص العموم بالقياس مسألة أصولية اختلفت فيها أنظار العلماء ولهم فيها أخذ ورد، انظر: التفصيل، محمد بن علي الطيب البصري (٤٣٦هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤٠٣هـ، (ط١)، ج٢، ص٢٧٥ وما بعدها. الآمدي، **الأحكام**، ج٢، ص٣٦١.

(١١٣) مسلم، **صحيح مسلم**، باب تحريم ثمن الكلب، رقم (٤٠٩٢). وفي رواية أنه: "نهى عن بيع الكلب" وهو غريب بهذا اللفظ. انظر: الزيلعي، **نصب الراية**، ج٤، ص٥٣. وقال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة عن اصطلاح الزيلعي في نصب الراية "غريب": "وهذا اصطلاح منه لنفسه في الحديث الذي لم يجد له أصلاً" فيقول عنه غريب. انظر: علي القاري الهروي (١٠١٤هـ-١٦٠٦م)، **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، حققه: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، (ط٢)، ص١٨٦.

(١١٤) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٦، ص٥٥٥-٥٥٦.

(١١٥) الحصني، **كفاية الأخيار**، ج١، ص٢٤١. الغزالي، **شفاء الغليل**، ص٩٤.